



TITLE:

人間の現在 --哲学的省察-- (承前,四)

AUTHOR(S):

石井, 誠士

CITATION:

石井, 誠士. 人間の現在 --哲学的省察-- (承前,四). 京都大学医療技術短期
大学部紀要 1988, 8: 59-73

ISSUE DATE:

1988

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/49673>

RIGHT:

The Presence of Human Being (continued)

——Philosophical Meditation——

Seishi ISHII

ABSTRACT: This is the fourth part of a series of studies on the philosophical meditation on the meaning of human beings in the present situation of the world.

In the preceding chapters we examined the essential problems of man in the present age and characterized our time as time of actualized nihilism which Friedrich Nietzsche had prophesied one hundred years ago.

In this section we argue that nihilism is the loss of the place of heart which should be the primary ground and the ultimate aim of human life. Nietzsche named this event “the death of God”. That God is dead means that all things including men themselves are dead, that all things have lost the meaning of their being. The development of science and technology and its results are then, from this viewpoint, nothing but retreat from the problem of nihilism, i.e. escape from nothingness at the bottom of our existence.

In the present situation of the world, we should newly ask the question “What is human being?”. The way of traditional anthropology, such as natural or cultural as well as philosophical anthropology, is not suitable in the present situation.

Key words: nihilism, death of God, place of heart, human being

理性や精神の視点よりも、類人猿において単純な形で把えられる権力構造の視点の方が、人間社会の構造を認識する基本形式を一層明確に示している、とも考えられるのである。あるいは、未開社会における宗教性の研究成果は、現代の発展した社会における神学的裏付けを施され、言わば合理化された宗教形態とか、技術文明が裏面に有する非合理性、神話性とかを照らし出す光学を提供してくれるであろう。何よりも、人間の文化や社会が実証科学的研究の対象とされるようになったということこそ重要なことであり、過去において無かったことである。人間が「物」や生物から、更に、人間自身の存在様式そのものをも知識の対象にするに到るということは、人間の自覚的存在ということからして当然の進み行きである。「物」の客観的理法の学としての物理学に始まった自然科学は、「人」の存在の構造の对象的認識としての人類学において完成する、とも言いうるであろう。

我々はこのような人間の科学の諸成果とその今後の展開の可能性とはそれとしてどこまでも肯定するのでなければならぬ。しかしながら、我々の目下の問題性からするならば、人類学の立場の問題設定では十分でない。なぜかといえば、現代における人間の問題状況は、大凡、物を対象化して法則を得ようとしたり、その対象の法則を手段として用いて対象を操作したりするような人間の在り方自体、つまり、科学において基本をなす、主観と客観とが対立する認識の体制自体が問題になっているのだからである。科学的に探求される人間の真理は、一定の認識の枠組みの中で対象として固定して捉えられた限りでの人間の真理、「結果 Resultat」としての真理に過ぎない。決して対象化

されないもの、つまり、対象化する主体そのものの真理、あるいは、主観―客観関係の成立の原基そのものはそこでは当然漏れるのである。のみならず、人間とその行動や行動の所産を客観化するときに、常にその前提をなしている人間理解そのものはこの立場では決して問い直されない、と言わねばならない。それ故、人間を他の動物から区別する特徴として、「真立二足歩行」とか、「言葉を使う」とか、「道具を製作する」とか、「社会を形成する」とか、あるいは、「超越的なものと関わる」とかが考えられるが、現代においては、人類学が自明な前提としているそれらの「ヒト」の存在様式が、根本的に問い直されねばならない。

(未完)

条件を明らかにしようとする。例えば、生物としての人間を生物界全体の中のどこに位置づけるか、生物の進化の歴史のどこに見出すか、人類を更に種的に分けるとすれば、どのように分けられるか、未開民族や文明民族の慣習や生活形式はいかなるものか、文明の進展に伴う特定社会の社会構造の変化が個々人の生活様式にどのように影響を及ぼすか等のような問いを立てて、そこから、自然的乃至社会的人間の知識を得るのである。

人間を対象とする科学としての人類学は近代の、既にルネッサンスの頃から始まったと思われるが、一九世紀に、哲学から諸科学が独立してくると共に、それらの諸成果や方法に刺激されて急速に発展した。それは二十世紀の自然人類学や文化人類学や社会人類学として結実してくる。フランスのレヴィ・ストロースのいわゆる構造人類学 *anthropologie structurale* もその延長線上に生まれた、と言うことができる。

それらの人間科学において共通しているのは、人間を人間として、特別な存在者として、その固有性から把握しようとするのではなく、むしろ、人間を自然の中の一部として、自然的存在者の一類として、つまり「ヒト」として見る点である。それらの科学が地質学、古生物学、解剖学、生理学、心理学、社会学、言語学、考古学等の諸成果を重視するのは当然である。人類学は人間の全体像とその構造の把握をめざすのであるが、どこまでも実証科学としての立場を貫こうとするものだからである。それは特定の民族や集団や制度について、実際に観察と調査を行なって得られた資料を基礎にして法則を導き出そうと

する。

その際、視点の違いによって、種々の人類学が可能である。例えば、人間を直立二足歩行する哺乳動物として把えて、その発生や進化を研究したり、その生理学的解剖学的構造を検討したりすることに主眼を置くならば、そこに自然人類学が成り立つ。人間も生物、特に動物の一種であるのであれば、その方向での研究はなされねばならない。人間の生活様式、その食生活や性生活の姿がどんなに多様化し洗練されたとしても、根本のところでは、イヌやサルのとそれらと連続しているのだからである。

だが、人間の自然的本性には、それが人間の、自然的本性である限り、初めから社会や文化の要素が含まれているはずである。人間は固有の社会の中に、特定の習俗や価値意識に規定されて人間となる。だから、人間の動物と連続する面のみを対象とする自然人類学だけでは人間の科学として十分でない、とも言わねばならない。人間の科学は、初めから、社会的文化的存在者としての人間を対象とすべきである。ここに文化人類学や社会人類学、更に構造人類学等の成立理由が有る。

今日、このような、科学としての人間学の豊富な成果が人間の行動形態や社会構造の見方を根本的に新しくしている。例えば、一つの社会が維持されるためには、社会を秩序づける権威や権力が必要である。一つの国家は権威と権力による社会正義の実現とも見られる。だから、このような、組織の基本構造はゴリラやオランウータンの社会にはもはつきりと見出されるのであって、それらの類人猿と人間との間には、この点で本質的差異は無い、とも言い得る。このような場合、

世界の全体と共に一つの大きな問題になった時代である。

人間の存在を他の存在者の存在から区別するものはいろいろ有る。そういう人間の本質的条件を対象的に問題にしていけることもできるであろう。例えば、人間を「言葉を持った動物」とか、「社会的動物」とかと捉えて、その諸性質や他の存在者に無い存在の仕方を明らかにする行き方も考えられる。だが、その場合でも、人間を人間たらしめる本質的条件への問いは、それ自体が無限に深まりゆく性格を有するはずである。「言葉を持つ」ということであれば、「言葉を持つ」ということの意味ゆ更に一層掘り下げて根本的に考えることも可能である。

一体、どのような問題でもそうであるが、問いを正確に立てることが大切である。しかもそれが一番難しいのである。数学の問題のような場合でも、それがどういう分野の、いかなる公理や定理に関わる問題であるかはつきりさせることができない間は、問題の解決への糸口を発見することはできない。問いがどのような問いであるかがはつきりしたときに、初めて答えが発見できるのである。古来、「答えは問処に有り」と言われる。実に、我々は、事柄に即し、事柄にピッタリ適合した問い方をすることができたときに、初めて、真の答えを得るはずである。否むしろ、問いを正しく問うに到るということ以外に我々が問題を真に解決していく道は無いのである。だが、人間は、大抵の場合、自己の存在自体が問いであるということに気付かず、なんらかの外の現象的解決の中に埋もれて生活している。

それでは、我々は、現代において、人間の存在への問いをどのような問うべきであろうか。現代の人間の問題性に合致した、人間の存在

への問い方は一体いかなるものでなければならないか。それは過去の問い方とどのように違うのであろうか。

我々は先ず、人間の存在への過去の問い方を検討してみよう。過去の問い方を見た後で、現代の我々の問題状況に即した問い方を探らねばならない。

註

(1) Mat. 4, 1-11.

(2) 『ブッダ・チャリタ』、原実訳、中央公論社、一九七五年、第三章苦悶、五〇—六六ページ。

第二節 人類学の立場

人間の存在への問い方は色々に可能である。人間が人間自身の存在の意味を問うことが多様な仕方になさねるということは、人間の存在、つまり、人間が自己自身に関わる仕方の多様性、人間の存在の仕方の多次元性を示している。人間の存在の仕方は、一つの観点を固定してそこから単純に一樣に把えるいわゆる還元主義的方法で向かうことを許さない。そのことに対応して、人間の人間自身への問い方も多面的になさねるのである。

そうした問い方の一つが人類学の立場である。つまり、科学としてのアンスロポロジーの立場である。それは、人間を生物、特に哺乳動物の一種と捉えて、様々な方法によってこれにアプローチしようとするものである。このようなアプローチによってそれは人間の存在の諸

有るものである。それは人間の、時間を超えた永遠の課題である、と言ってもよいが、むしろ、それ無くして人間というものは成り立たない、存在しない、それによってのみ人間は人間になる、と言わねばならないのである。

ところが、人間の存在への問いと答えとは、一面、そのように、言わば「永遠の相の下」に見られると同時に、極めて歴史的なできごとの性格を有している、とも考えられる。人間の存在の問題のこの歴史的生起の側面に注目するとき、我々は、現代という時代が人類史上類例を見ない問題状況を引き起こしていること、そして、現代において初めて、人間の存在が世界の全体と共に問題化するということが単に個人のこととしてでも、また特殊な民族や集団のこととしてでもなく、まさしく全人類のこと、世界のこととして起こっている事実を認めざるをえないのである。元来、人間の存在が人間自身に問いになるということはあらゆる人間の本質をなすのであるが、人間のその問題的性格がそれとして顕わになり、世界大の問題となったのが現代という時代だ、とすることが出来る。別言すれば、過去の人間においては、人間の存在が問題になった場合でも、自然なり、神なり、人間の中の何かなり、あるいはそれらと人間との関りが形成した伝統なり、いずれにせよ、いつでもそうした既存のものが問いに対する答えとなりえた。ところが、現代における人間の問題状況は、既存の一切の秩序の崩壊ということと共に生じてきているのであって、もはや、そこへと心の落ち着き場所を求めるべき既存のものは存在しないのである。一切の既存のものへの逃避を許さないところに現代の人間の問題の深刻さが有る、

と言わねばならない。現代において、人間はその世界と共にいよいよ大きな謎としての姿を露呈し始めている。人間の謎の性格が人間自身にとり一層強くなり、そこに立脚して確実な思考と行為をすることが可能になる足場、確かな土台が見失われているのが現代の世界の状況であり、また、そこに生きる現代の人間の在り方である。

現代の人間の存在が世界の全体と共に問題化している状況を、我々は具体的に、現代の人間の多様な現象の諸問題において見てきた。現代社会の中の、例えば、教育において、あるいは医療において、環境において、更には、芸術において、集団組織や宗教において極めて深刻な問題状況が生じている。それらのいずれの局面においても、問題は深刻であり、一体、それらの現代の人間の問題の本質が何であるか、そして、問題の解決方向をどのような方向に求めればよいかを見極めることが困難である。

人間は元来、自らの存在への問いと答えとにおいて、また、その生起と共に、人間自身になる。だが、現代においては、人間のその問題的性格が極めてラディカルな形をなして現出している。ラディカルだ、というのは、問題の根本が見極め難く、それらの問題状況において、一体人間に何が起っているのかを把握し難いからであり、更にまた、問題の解決の手がかりが人間の存在のどこにも得られないからである。問題は巨大に膨張し複雑になり、もはや誰にも手に負えない程になっている。しかも、その解決の手がかりは、人間の過去の方向にも、人間の外にも、また内にも、見出されない。ここに、現代世界の中の人間の最も根本的な問題性が存する、と言える。現代は、人間の存在が

そして、聖書のこのような記事というものが出てくることは有りえない、と言わざるをえないからである。

同様に、仏伝の釈尊の因縁においても、我々は、人間の自己の存在への深い問いとその答えとを読み取ることができる。⁽²⁾ 釈迦は王宮の前の通りで一人の老人を見て、「あたかもすぐに近くに雷鳴の轟くのを聞いた牛の如く、恐怖に戦いた」。また、一人の病者を見て、「心消沈し、あたかも水面の波間に揺れる月影の如く震えた」。それから、死者が運ばれて行くのを見て、「直ちに絶望に陥った」。この後、彼の心は深い不安の底に沈み、もはや現世の一切の快楽に喜びを見出さなかった。

「老病死の恐怖を知っている心ある人なら、なんぴとが立っていても坐っていても、また横になっても、心安らかでいられようか」。我々は、ここに、人間の存在そのものへの真摯な問い、と言うよりもむしろ、自らの存在そのものが自己自身に問いになる一つの典型的な例証を認めるのである。

イエスや釈迦の宗教の発端に、人間の存在への問いと問いに対する答えとが有る。問いが、人間が生きていることそのこと、つまり実存自体が人間自身に全体的に不可解なもの、いぶかしいものとして現われてくる事態だとすると、答えは、存在その不可解さ、いぶかしさが消えて、底の底まで透明になって存在自体、イエスや釈迦の実存、彼等の「語黙動静」そのものである。

更にまた、芸術や宗教同様に、その起源が歴史の初めにまで遡って考えられる哲学も、人間の存在への問いと答えとの性格を持って成立した、と言うことができる。紀元前五世紀のギリシアで、ソフィストのプ

ロタゴラスが「人間は万物の尺度である」と語ったとき、そこには明らかに、外なる自然から内へ、対象から人間自身へのまなざしの転換が有ったはずである。少し後に登場したソクラテスの「哲学」の立場の核心をなしたのは、言うまでもなく、彼がデルポイの神殿の破風にかかげられていた知恵の名句から選び扱った「汝自身を知れ」であった。ソフィストの場合には、人間がテーマになり、認識の尺度になったといっても、根本においては、人間の存在そのものは初めから終わりまで自明のままであった。ソクラテスではそれが問いになるのである。人間の存在自体が問いになり、自己自身に関する無知、否むしろ、本来知られざるものであり、知識により却って被覆され、見失われているもの、忘却されているもの、更に言えば、忘却によってそれからの逃避が続けられるもの、つまり、知る者自身を凝視することが第一事になった。このソクラテスの哲学、知識ではなく、知識の知識、知る者自身の自知こそ、科学に対する哲学の固有の立場をなし、その後の哲学の歴史を決定した。知る者自身の自知ということをもどのように受けとめるにせよ、哲学はいつでもこのような、自己自身への反省から始まるのである。通常の意識において自明な前提とされているもの、学問や道徳の成立の根基、それらの人間の営為の根源が人間自身に問いとなることによってのみ人は初めて哲学する者となる。

このように考えるならば、現代を特に人間の存在が世界の全体と共に問題化した時代という風に捉えることは正しくない、とも言うことができる。人間の存在への問いと答えとは人間の存在の成立の基礎をなすものであるから、いつ、どこでも、常に既に人間の存在と共に

性の開けにおいて私や他の一切の存在者の有限な存在が見られるということがなければならぬ。だが、それは、特別なこと、特殊な体験ではない。学問や道徳に先立って、我々のあらゆる思考や行為に先立って、一番初めに有ることである。一番直接的な、リアルなことである。ただ我々は、差し当って生その一番リアルなところから遊離しているために、そのこちら側に虚構の生を構築せざるをえない。そうして、我々は我々の「心の在処」の問題を自ら覆い隠すのである。

現代の物質文明を追及する意志や科学的知性からは、「心の在処」の問題としての宗教の問題は意識に上がってこない。それは全てを生に對する「有用性」と因果的連関との視点のみから把握するものだからである。先に、我々の生そのものについては「有用性」や理由が問題にならない、と言ったが、そういう我々自身の存在を問うことは現代の人間の絶えず後回しにしているものである。だが、それこそ誰もが一番初めに問題にすべきものであり、実は常に既に、意識すると否とに関わらず、問題にしているものである。常に問題にしていながら、それを全体として引き受け担うことを絶えず回避し続けているものである。その、問題を一番初めにすべくしてそれを絶えず後回しにし続けていること、あるいは、一番初めにして最後の問題が残り残され、更に覆い隠されていること、そして、そのことが人間と世界との根本体制をなしていることこそ現代のニヒリズムの核心事をなす、と言わねばならない。

註

(1) Augustinus: Confessiones I-1.

石井誠士：人間の現在

第三章 人間の存在への問い

第一節 人間の存在への問いと答え

人間の存在が世界の全体と共に問題化している、一つの大きな問いになっているのが現代という時代の本質的特徴である。このことが現代世界の問題の「新しさ」をなしている。

もっとも、歴史上、曾つてこういうことが全く無かった、というわけではない。人間に對し自らの存在が問いになるということは、過去においても常に起こった。人間の存在への問いは、人間の歴史と同じ位に古いのである。我々は、石器時代の人間の様々な文化的遺物の中にも、彼等の存在への問いと答えとの痕跡を見出すであろう。あるいは、古い神話や伝承の中にも、また、さまざまなドラマの中にも、人間の自らの存在と世界への真摯な問究を読み取ることができるであろう。

そして、例えば、福音書の中の、イエスの「荒野の試練」の記事に現われているような、人間の自立した意識における根本的悲慘とその徹底的克服との事実は、まさしく、人間の究極的な問いと答えとをなしている、と見る事ができる。⁽¹⁾「人はパンだけで生きるものではなく、神の口から出る一つ一つの言葉で生きるものである」『主なるあなたの神を試みてはならない』『主なるあなたの神を拝し、ただ神にのみ仕えよ』——これらの言葉が指示する事実は、人間の存在の意味への徹底的な問いと答えとの端的である。そうでない限り、このような言葉が、

ところから始まって、最後には、人類全体のためになされる、と言いうる面を有するのである。他方から見ると、その私の仕事を支えているのは人類全体であり、更に、関心を同じくするサークルや職場であり、そして、一番身近には、家族である。そのように、私の存在理由として私は家族から諸集団、職場、国家等を経て全人類にまで到る社会を考えることができる。その際、私と社会の関係は、「有用性」の視点から見ることができであろう。私の才能や業績が社会にとって有益であることに私の存在理由を見ることができ、私の生活を支えてくれる故に、家族や集団の存在が私にとって意味を持つ、とも言いうるであろう。

だが、既に万年筆や樹木のようなものでも実はそうであるのだが、私の存在には、初めから、そのような「有用性」の視点では捉えられないところがある。私は私の生が私にとって、また他人にとって有用な故に生きる、などと言えないところが有る。つまり、私が存在するのは、「有用性」の視点からこの私の存在に意義を見出し、この存在を「選択」したからではない。気が付いたときには既に存在していたのである。どこまでも私の「意のままにできない unvertigbar」もの、私や私の属する社会の様々な価値づけを超出して有るのが私の存在である。自殺が私に許されないのは私の存在がそういう、私の意識に先立って有る性格を有するからである。

存在するものをその存在性において、その唯一性において、すなわち、他にとって代えられない絶対の個として見るとき、「有用性」の視点は全体として脱落する。この万年筆も、あの松の木も絶対性を帯び

てくる。そのとき、この万年筆は有用だから有るのではない。ペンがすり減って書けなくなっても、これがここに有るということが無限に重要な意味を持っている。

私が生きるのもなんらかの理由が有ったの故ではない。自分の存在が自分にとって有益だから自分は存在する、とは言えない。存在そのものにおいては因果律は成り立たない。私は理由無く (ohne Warum) 生きているのである。生の根柢は無だ、と言わねばならない。生を純粹に有るがままに見ていくとどうしてもそういうところまでいかねばならない。存在と一つに無が有る。我々はまさしくこの、無が存在と一つに有る事実、我々の存在の限界を見出すのである。そして、我々が「超越」に、永遠の生命に触れるのは、この我々の生の有限性においてである。我々の生は有限であるが故にこそ無限である、と言いうる。宗教は単なる存在や価値、自然的生や文化的生の問題ではない。それは、我々の存在そのものの問題である。我々が永遠の生命を生るか否かの問題である。存在の究極の意味の問題として、宗教については、その「有用性」は問題にならない。

宗教をこのように、人間の存在の有限性の自覚を契機として、無限な、永遠な生命を生きることと考えるならば、それが時代を越えて各人のことであり、万人のことであることは明らかである。神が有るか否かの問題は、実は、我々が永遠の生命を生きることができるかどうか、我々の「心」の究極の落着が有りうるかどうか、我々の「心の在処」の問題なのである。それが我々にとってのつぎきならない問題になるためには、我々の「ものの見方の根本的転換」が、つまり、永遠

あるいは、教育がなぜ必要か、と問うならば、誰でも、社会人としての必要条件を身に付けるためとか、文化創造のためとか、と答えるであろう。

そういう文化的営為についてであれば、どんなものでも、その「有用性」が問われるし、人間の生活にとって無益なものはむしろ棄却して構わないのである。だが、そういう文化的なものは、有用であるにせよ、どうしても無ければならない、というものではない。人間らしい生き方、いわゆる価値有る生き方には不可欠であるが、無くとも生きていけるものである。大きな戦争や天変地異の起こった状況のもとでは、それらはしばしば却って無用になる。そういう生存の脅かされる状況において、ほんとうに必要なのはむしろ衣食住、特に食物である。生きるため、生存を伸ばすためには食物が不可欠である。

だが、生を維持し、高揚させること、つまり、自然的生や文化的生だけでは、人間の心は決して充足しない。決して落ち着かない。なぜかと言えば、人間の場合には、そのように維持し、高揚してゆく生そのものの意味が絶えず自己自身にとって問いになりうるからである。

学者にとって、一つの学問的成果を挙げ、学界にその価値を問うて認められることは意義の有ることである。そういうことが無ければ、学問の進歩ということは有りえない。だが、人間の具体的生、実存ということからすれば、そうした、外に向かって進歩を追及する人間の在り方そのものが自己自身にとって問いになるはずである。それは、「物や自分の営為が自分の生のためにどんな役に立つか」という問いではなく、むしろ、「自分が今、ここにこのように生きているのは結局

何のためであるのか」という問いである。宗教の問題は、実はそういう自己の存在の究極的な落着の問題として生ずるのである。アウグスティヌスが『告白』の初めのところで、「あなたは、私達をあなたに向けて造り給うた。それ故、私達の心はあなたの中に憩うまで平安を得ない⁽¹⁾」と語っているのも、このような人間の存在の根本的問題性に目を向けていたからである。

例えば、今、私はここに一本の万年筆を見出す。私はこれを用いて文章を書く。この万年筆の存在理由は、これを人が用いて文章を書くことに有る。つまり、これは道具である。そういう風に考えると、インクでも、原稿用紙でも、机でも、そうした私の周囲に有るものは全て道具である。私の書斎の窓の外の庭には一本の松の木が立っている。その緑が毎朝私の目を楽しませてくれるこの庭木も道具的に見られないこともない。枯れたり、醜くなったりしたら、私はこれを切り倒して焼いてしまいかも知れない。

「物」ばかりでなく、人間でも、「有用性」の視点から見ることができる。私は家族の一員である。家族の一員として家族のメンバーにあっては無くてはならない存在である。私が職場で働いているとすれば、職場において或る役割を、私にしかできない職分を担っている。この意味では、私の存在は職場にとって、学校や企業にとって無くてはならぬ存在である。更に私が行っている仕事は単に私の職場の範囲内だけに意味を持つとは言えず、関心を同じくする人々の活動に対してはもとより、究極的には、国民や人類の進歩とか幸福とかに貢献するものだ、とも言わねばならない。そのように、私の仕事は、私の身近な

「あらゆる人間の事物をはるかに高く越えた所」⁽⁴⁾とも表現しているが、一切の人間のつながりが自ら断ち切れ、「突如」、時間の連続的な流れの中に永遠なものが現われてきたのである。そのときは、「物」は一々如実に絶対の独自性をもって示現する。そこ、シルヴァプラーナの湖が全く(ganz)徹底的に、湖になり、真昼も全く真昼に、時も全く時になる。「一が二になる」ということは、絶対の必然が絶対の自由になること、「無」の超越において、一々の「物」が底の底からその物になる、という意味にも受け取ることができるであろう。

ニーチェはこの詩を『喜ばしき知識』の付録の中に収めた。その付録の部分は『フォーゲルフライ王子詩集』という題を持っている。この「フォーゲルフライ Vogelfrei」(鳥のように自由)という名称も、ニーチェの自由な境涯を表わしていると思われる。彼は「神の死」を説いたが、それは現実の成立のもとの超越、時そのものに直接した「永遠」を徹見することと結びついている。そのようにして、現実の必然性への無条件の服従が絶対自由の確立になることこそ彼の「運命愛 amor fati」に他ならない。それは、現実の相対的な自我を意義づけ、保全しようとして、彼岸の世界に神や価値を立てる通常の宗教や哲学の立場とは根本的に異なった立場なのである。

註

- (1) 水原秋桜子・加藤楸郎・山本健吉監修『日本大歳時記』夏、講談社、一九八二年、二七二頁。
- (2) Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke, herausgegeben von G. Colli und Mazino Montinari, de Gruyter, 1980, Bd. 3, S. 649.*

- (3) *ibid.*, Bd. 6, S. 335.
- (4) *ibid.*, Bd. 9, S. 494.

四 「心の在処」の問題

今、芸術創造の中に認めた超越の次元の開示は、実は、真の宗教的経験の本質をなすことである。それは、我々の生の意味とか目的とかへの問いに最終的に答えるのは、実は宗教以外に有りえないからである。あるいは、宗教はもともとそういう我々の存在の意味への問いに対して根本的に答えるものとして成立してきた、とも言わねばならない。

その他の一切のものについては、我々は、我々の生に対するその「有用性 utility」を問題にしよう。その営為の結果がその人にとって、あるいは社会に対してどんな意義を有するか、どんな益に立つかを考えうるし、絶えずそれを考えなければならない。

例えば、芸術であれば、人類の精神的向上のためとか、個々人の生活の充実のためとか、表現欲の満足のためとか、色々にその存在理由が考えられる。そういう風に、芸術が人間の生活に有用なものであるが故に、人々はその存在に価値を見出すのである。

同様に、学問についてであれば、それは、人類の進歩のためとか、幸福のためとか、教養のためとか、多くの目的を挙げることができる。そういう「有用性」が有る故に、あるいはむしろ、そういう「有用性」を信ずる故に、人々は学問的研究を重視し、また、学者に対し大きな尊敬と期待とを寄せるのである。

見出すことができるであらう。

昭和初期の女流俳人杉田久女に次のような句がある。⁽¹⁾

研^{こたま}して

山ほととぎす

ほしいまま

この句には、深い森の静けさの中に響きわたるほととぎすの声が詠まれているが、句の生命は、もちろん、終わりの「ほしいまま」のところにある。それは大自然の中の小鳥の歌の執われなさ、自由さを表わしている。だが、同時に、それは、この句を全心身で聴いて書き留めた時の作者の存在の執られなさ、自由さも表わしている。作者の心が小鳥の歌と一体となり、小鳥の無心の歌が作者の心をうち開き、その開かれた心が言葉を求める。詩が生まれるのは、単に人の努力によるものでなければ、単に自然の作用によるでもない。久女はこの最後の五字に苦心して、幾度も福岡・大分県境の霊峰英彦山に足を運び、最後には白蛇の靈感によってこの句を得た、という。「ほしいまま」はまさしく天啓である。この語には無限性が鳴り響いている。超越に開かれた心がその無限な、天地いっばいの自由さを言い表わそうとしてこの句は生まれたのである。

同じようなことは、ニーチェの根本経験にも見られる。彼は、一八八一年の夏にスイスのシルス・マリアの地で「永遠回帰」の思想の啓示を得たが、後に彼はこの時の体験を一つの詩に表わしている。⁽²⁾

石井誠士…人間の現在

シルス・マリア

ここに私は坐って、待ちに待った、——と言っても、

待つべき何かがあったのではなく、

善と悪の彼方で、或るときは光を

或るときは影を愉しみながら、

全く唯戯れ、全く湖、全く真昼、全く目的なき時。

そのとき、突如として、友よ、なったのだ、一が二に——

——そして、ツァラトゥストラが私の傍らを通り過ぎて行ったのだ。

ニーチェはここで、主観と客観とが対立し、主観が客観に対し様々な統一を企図して、客観を征服していくのとは違った存在の仕方への開眼の経験を歌っている。最初の、「ここに私は坐って、待ちに待った、——と言っても、待つべき何かがあったのではなく」という表現に、現実へのニーチェの根本的姿勢がよく言い表わされている。只ひたすら待ち続けて、しかも「待つべき何物も無かった」というその「無」が「人」と「物」との在り方の根本的転換の場所、超越的な開けになるのである。それは、「善と悪の彼方」である。そこでは、一切の価値の対立が一旦越えられて、全てのものが単なる光と影の戯れとして現出する。

だが、あらゆる戯れ(Spiel)がそうであるように、そこでは宮為が神的な、また、時間が永遠な意味を帯びてくる。ニーチェは別なメモで、この場所を「人間と時間の彼方六千フィート」⁽³⁾とも、あるいは、

在り方がそれとして独立し拡大して発展したのである。そこに現代の肥大した物量文明の中に生活する人間の深い「退屈」や虚無感や不安の生ずる理由がある。そして、生の根源的事実から遊離した不安な現実を越えようとして、人は様々な神を作って企投せざるをえない。

例えば、「物」が全て量子とかエネルギーとかに還元されて考えられるとすれば、量子とかエネルギーとかが神になる。科学技術に基づいた現代の産業は、そうした「物」の中核をなすエネルギーを抽出し、純粹に働かせることによって、人間の物理的生活を効率よくさせるもの、と見ることが出来る。それは、一方から言えば、人間の自然支配であるけれども、他方より見れば、自然の機械論的体制への人間の服従、信頼に他ならない。

同様にして、前節で論じたE・V・フランクルの見ているような、「心理学主義」や「生理学主義」や「社会学主義」の人間像も、現代の人間学が作り出す神である。「心」にしても、「生命」にしても、「社会」にしても、その深さの面、自然科学的な認識の枠組みによっては把握されない全体の面が切り落とされて、そこに自然科学的認識とは違うにせよ、やはり一種の機械論的因果関係が認められて、対象的に把握されようとするとき、そうした「心」や「生命」や「社会」、あるいはそれらの複合体としての「ヒト」が究極的に存在する実在として立てられる。そのとき、「人」は対象化された「心」や「生命」や「社会」の因果必然的産物としてのみ考えられるのであり、個人を個人たらしめる超越的なものが見失われる。

そのことはちょうど、円筒を平面に射影する際に、平面に映しださ

れた長方形を円筒の真の形と見誤るのに喩えられるであろう。確かに、長方形は円筒の側面ではある。しかし、長方形から円筒を構成することは不可能である。近代の科学的知性は、言わば、あらゆる立方体を平面化して把えうるという理由で、射影の行なわれる平面を絶対化したのである。

このように考えるならば、「神が死んだ」と言っても、実際には、一番根本のところでは、機械論的に把えられた「物」や「心」や「生命」や「社会」が神となっているのであるから、現代はむしろ、新しい神々の時代なのである。自己の根柢の絶対自由の意志に対し自らを固く鎖した生が自らを保全し、意義付けようとして外に立てるのがそうした新しい神々に他ならない。しかし、それは主観が客観に対して企投して作ったものである限り、現実の個々人の真の根源的生命となるよりも、むしろ、個々人を外から束縛する性格を有するのである。

三 「物」と「人」の自由を可能にする超越

だが、「物」が「物」として有り、そしてまた、「人」が「人」として生きるところには、今語ったような科学的知性の客観とは違った真理、違った実在性があり、その場合には、同時に、全てを科学的対象に還元して見るのとは違った普遍性、一々の「物」や「人」を全く端的にこの「物」、この「人」たらしめるような普遍性、超越もある。そして、今日では、むしろ、そういう「ものの見方の根本的転換」こそ重要である、とも言えるのである。

そういう「或る別なものの見方」の例を、我々は優れた芸術作品に

目標をそこに見出すべき超越的根柢、「心の在処」の無ということである。そして、その無、虚無は、我々にとっては、やはり「或る物」、somethingであって、絶えず我々の存在を脅かし、規定するものである。人は「或る物」としての虚無の上に「自我」や「社会」や「学問」を、あるいは地位や功績等の世間的価値を投影する。価値を投影して虚構の生を構築する。そうして、生存と一つの虚無、自己の存在の根柢の空虚に蓋をしてそれを隠そうとする。ドストエフスキーの言った如く、「人は神が無ければ、神を作る」のである。だが、生存の底の虚無は決してそのような投影の営みによって克服できるものではない。

二 新しき神々の時代

現代の人間の在り方の一つの大きな特徴は、人間がその存在を成り立たせている超越の次元を欠いてきた、ということである。現実が唯現実のみから見られる。移りゆく時が唯移りゆく時として受け取られて、時における「永遠」の面が遠ざけられる。

そういうことは、例えば、現代の芸術作品において顕著である。現代では、もはや単なる写実や印象描写としての芸術は存在しない。音楽でも絵画でも、広い意味で表現主義的になってきている。しかしながら、現代の芸術作品の表現する個性的内容は、感覚的なもの、偶然的なものの新しさである。音や色や形象がそれを越えたもの、見たり聞いたりするだけのものではない深い内容を表現する、というような積極的創造的な芸術活動が少なくなった。ごく表面的な感覚的なものへ

の信頼、その多様性への束縛の傾向が支配的であるように思われる。人間の生活そのものにもそういう刹那主義的傾向が強くなっている。現代の人間は誰も、教育機関において、ちょうど社会的組織という大きな機械の中で働く歯車やダイオードとなるべく製造される。そして組織の部分品として使用され、寿命が尽きると処分される。一人一人の人格における無限な深さの面、厳肅な「永遠の今」を生きる生の面が切り捨てられて、唯相対化され、平均化され、量的単位として機能するだけのものになる。

人々が対象的思惟に訓練されたので、思惟の対象とならないもの、思惟を越え破るもの、直観的に全体的に把握られるものが考えられなくなった。対象的思惟は人間を部分として、世界を断片としてのみ捉える。それは自己や世界の全体の存在に向かうことがない。

だが、本来、神は自己と世界の全体に関わるものである。自己と世界をそこに死して復活させ、根源的に生かしめる全体的統一、生命の根源に他ならない。それ故、文明の進展の結果として神が死んだのではない。むしろ、文明は神関係を無視して成り立つ生の在り方の確証である。自己の無限な否定性である全体性から退行する意志が、小さな自我とその断片的な世界との構築によって、神なき生に意味を付与しようとして生まれたのが近代の技術文明だ、と言える。人間の存在そのものにおける無限性と有限性との矛盾の統一の事実の否認こそ「神の死」の意味である。

そういう根本的な視点からするならば、現代の世界において、神は死んだのではなく、神関係の事実から遊離して成り立つような人間の

る意志は、最後には、パンや人間自身までも黄金にしてしまうので、そうした世界の中では、もはや人間は生きていくことができなくなる。だが、王様は、手を触れれば全てのものを忽ち黄金に変えうという、中世西洋の錬金術よりはるかに優秀な手段を獲得したとき、その手段の使用の帰結には全く考えが及ばなかった。彼は単純に、あらゆるものが瞬時に黄金に転ずることに、そして、彼の城が次第に黄金に埋まっていくことに喜びを見出していた。

ひょっとすると、このメルヘンは、中世の錬金術師達の夢が生み出したものかも知れない。分子レベルでの錬金術は失敗に終わった。しかしながら、錬金術から発展して出てきたというべき二十世紀の素粒子理論からするならば、実験室内で黄金を作りだすことも不可能ではない。将来は、いろんな物質を製造する素粒子工業というようなものもできてくるかもしれない。また、錬金術そのものは挫折したとしても、その思考は、「一切のものを機械に」を標語とする近代の科学技術の発展において具体化した、とも見ることができると。

メルヘンの王様は宮廷の生活に「退屈」して、全てのものを黄金に変える魔法を手に入れたのであった。同様に、中世の錬金術師達の実験室の中にも深い「退屈」が支配していたに違いない。彼等を、卑金属を黄金に変える実験に駆り立て没頭させたものは、物質的生活の増進への願望であるよりも、むしろ、生の「退屈」、その空虚から逃れんとする意志であつたであろう。そして、近代化のあらゆる新しい発見や発明のできごとの背後にも、常にそのような意志が働いているであろう。だが、黄金に埋まる王宮の一室に一人座る国王が最も深く「退

屈」して生の空虚を覚えたように、医療機器やコンピューターや四海の珍味に埋もれて生活する現代人の生の底の空虚も量り知れない。それは、人間の生の意味が、単に有限な事物の改造や操作による量的拡大に尽きるものではないからである。人間の生は有限であつて、しかも自らの有限を知ることにおいて「無限」に、歴史的な転換を越えた「永遠」に接するのである。ここに、メルヘンの王様も、錬金術師達も、そして、現代の科学技術者達や文明の享受者達も一様に「退屈」し、存在の不安を覚える理由がある。

だが、「物量」の充溢によって「物」が、また、「ヒト」の発展によって「人」が消えた現代世界においては、同時に、「物」も「人」もそこから初めて「物」として、あるいは「人」として存在しようというべき「無限」とか「永遠」とかの超越の開けも失われる。つまり、この世界は唯この世界として、目に見える限りの現象の世界としてのみ見られる。我々の生命の源泉、自己と世界との成立の基礎が見失われる。「心」が単に「心理学的メカニズム」として扱えられるところでは、人と人、「心」と「心」がそこでそれぞれ全く独立しながら、しかも一つになる所、そこにおいて互いが無条件に信じ合い、理解し合うことができる端的な場所、「心の在処」が消失する。科学技術文明の進展を通しての「物」や「人」の存在性の喪失としてのニヒリズムの根本には、人間存在における超越的次元の消え去り、ニーチェのいわゆる「神の死」としてのニヒリズムが有るのである。

「神は死んだ」。だが、神が死んだということは、神が生きていた場所の空虚が残っていることを意味する。すなわち、人生の意味や突極

人間の現在

—— 哲学的省察 ——

石井 誠 士

第二節 「心の在処」の問題の

覆い隠しとしてのニヒリズム

一 黄金の中に退屈する王様

全てのもの、つまり我々がそれであるところの人間自身をも含めて、あらゆる存在するものが材料、部分品、そして商品となることによって、それらのものの存在性が失われたこと、換言すれば、「物量」の過剰において、我々の世界から「物」と「人」とが消え去ったことに、我々は現代のニヒリズムの核心的なできごとを見たのであるが、このことは、自らの生の維持・高揚のために、科学と技術とを手段として、自らがそこに生きている世界、自然や社会を全面的に変革することに存在の意義と目標とを見出した近代の人間に初めから存した問題性だと考えることもできる。だが、機械論的自然観における人間の問題性と、そのような自然観に基づいて機械のように造り変えられた自然及び社会の有り方における人間の問題性とは質的に違ふ、とも言わねばならない。つまり、近代の科学的知性の底に潜んでいたニヒリズムが、

技術の発達展開と共に、世界内のあらゆる存在者の存在性の喪失という形で顕在化した、アクティヴになった、とも言っているのである。そういう現代の、顕わになったニヒリズムは、ちょうど西洋の古いメルヘンの中の一人の王様の陥った状況にも譬えることができるであろう。

そのメルヘンとは、次のようなものである。

或る王国の王様が生活に退屈していた。彼はそれを克服しようとして、手を触れるだけで全てのものを直ちに黄金に変えることができるような魔法を手に入れた。彼は大いに喜んでそれを次々に試して見る。机に触れると机が直ちに黄金になる。ペンを執るとそれもパツと黄金に輝く。壁に触れると壁が、庭のばらに手を伸ばすとそれらもたちまち黄金に変わる。王様は城の内外に黄金が溢れて大満足である。ところが、次に困ったことが起こった。食事のとき、彼がパンを掴むと、それも直ちに黄金になった。グラスの中のワインも同様である。更には、彼の膝に駆けて来た娘を抱き上げると、彼女も直ちに黄金に変わる。彼に手を伸ばした妻も、それから家来達も、皆黄金の立像になった。このようにして、王様は、彼の願ひ通りに、あらゆるものを直ちに黄金に変えることができるようになったのであるが、同時に、彼はパンを食べることも、酒を飲むこともできなくなり、また、愛する家族も失うに至ったのである。

この物語は深く教訓的である。第一に、黄金は貴いが、それは黄金が稀少だからであり、もし、周囲のあらゆるものが黄金になったならば、全く価値は無くなるのである。それから、全てのものを黄金にす